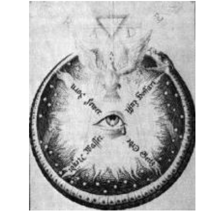


GRUPO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES MARTINISTAS & MARTINEZISTAS DE ESPAÑA

-G.E.I.M.M.E.-

Fundado el 12 de Octubre de 2.003



Inscrito en el Registro Nacional de Asociaciones con el Número Nacional 171370 de la Sección 1ª.
Ministerio del Interior. España.

BOLETÍN INFORMATIVO Nº 55

21 de Septiembre de 2.017

S U M A R I O


IN EXCELSIS DEO ET IN TERRA

EL MISTERIO DE LA IGLESIA INTERIOR

Entrevista con Jean-Marc Vivenza

Tras la reciente publicación de su libro «El Misterio de la Iglesia interior» (*Le Mystère de l'Eglise intérieure*, La Pierre Philosofale, abril 2016), Jean-Marc Vivenza acaba de conceder una entrevista en la que vuelve sobre los principales temas de su obra. Por la importancia de los temas abordados y los desarrollos que el autor ha llevado a cabo, damos a conocer a nuestros lectores sus palabras absolutamente apasionantes, que aclaran de manera destacable numerosos puntos fundamentales: la teúrgia de los Élus Cohen, la vía según lo interno de Saint-Martin, el Régimen Escocés Rectificado, Orígenes, el dualismo, el estatuto ontológico del mundo creado, *la preexistencia de las almas*, la doctrina de la reintegración, el nuevo nacimiento del hombre, la naturaleza de Dios, etc.

ENTREVISTA INÉDITA SOBRE «EL MISTERIO DE LA IGLESIA INTERIOR» CON JEAN-MARC VIVENZA*

(Octubre de 2016)

1.- *¿Es el misterio de la iglesia interior la praxis del martinismo o de la Sociedad de los Independientes, sociedad imaginada por Louis-Claude de Saint-Martin? Me explico, los Élus Cohen practicaban la teúrgia como praxis «a falta de algo mejor» escribirá Martines de Pasqually, Jean-Baptiste Willermoz por su parte preconizaba la beneficencia activa, ¿qué debemos pensar de ello?*

Esta pregunta requiere varias aclaraciones.

Primero, «el misterio de la iglesia interior» no es una «praxis» sino, como su nombre indica, un «*misterio*», lo cual es relativamente diferente, porque da lugar a un conocimiento, o más exactamente a una «revelación» vivida interiormente en un movimiento de auténtica transformación sustancial, que trata sobre lo que es, en su realidad efectiva, la Divinidad y su naturaleza. Sobre este tema trata, además, toda la 3era parte del libro, que tiene por nombre: «*El nacimiento de la Divinidad en el alma a partir de la nada*». No se trata en ningún caso de una «praxis martinista», o de la Sociedad llamada de los «Independientes» o de los «Íntimos»

* Ver también «LA IGLESIA INTERIOR SEGÚN EL FILÓSOFO DESCONOCIDO - Edificación mística de la Iglesia Celeste en el corazón del hombre» y «EL MISTERIO DE LA IGLESIA INTERIOR o el "NACIMIENTO" DE DIOS EN EL ALMA - El corazón metafísico y ontológico de la doctrina san-martiniana», por Jean-Marc Vivenza. Boletines del GEIMME nº 43 y 50 de Septiembre de 2014 y Junio de 2016 respectivamente.

de la que Saint-Martin se declaraba el fundador[1] -aunque ser miembro de esta Sociedad mística es, obviamente, acoger, disponerse y abrirse a la posibilidad de un tal proceso-, sino de una «obra» que se produce en el silencio más profundo del alma de algunos seres de deseo, que son conducidos y guiados, invisiblemente, por unas vías secretas hacia las regiones celestes, sublimes y transcendentes, allí donde es desvelada completamente, en su perfecta desnudez esencial, la Verdad última.

En cuanto a la práctica que da acceso a este «misterio», es bastante diferente, al menos, entre Martines de Pasqually, Jean-Baptiste Willermoz y Louis-Claude de Saint-Martin, éste último viendo, en efecto, cómo su primer maestro, Martines, se había quedado, en la vía teúrgica que preconizaba, en una iniciación «según las formas», crítica más bien severa bajo la pluma del Filósofo Desconocido[2] quien no tuvo pelos en la lengua cuando lo creyó necesario[3]. Significa para él que para realizar nuestro «objeto», o la «gran obra», no conviene, bajo ningún concepto, saturarse con métodos inútiles, obsoletos e incluso «peligrosos» como la teúrgia, que puede incluso «aumentar los males del hombre»[4], sino, muy al contrario, iniciar un despojo absoluto del alma con el fin de llegar a la contemplación de lo Divino. Y de esta contemplación, realizada de forma sutil, hacer que nazca la Divinidad en nosotros.

Tal es la vía expuesta por Saint-Martin, y no otra. Es la que describió en el conjunto de sus obras, con una rara perseverancia. Ser fiel, ser fiel a esta vía «según lo interno», es pues ser fiel, no sólo a Saint-Martin evidentemente, sino, sobre todo, a lo que el hombre debe cumplir, ontológicamente, desde los orígenes, época donde, habiéndose apartado del sendero que lo religa con la eternidad, ha sido reducido a una existencia gregaria, por haber arruinado sus facultades.

Apartarse de esta vía de «reintegración» es pues unirse, por vanos motivos (a los que se añaden muy a menudo, como desde el comienzo de los tiempos, la ceguera voluntaria y el

---

[1] «*Es esta Sociedad que os anuncio como siendo la única de la tierra que sea una imagen real de la sociedad divina, y de la que os aviso que soy el fundador*» (Louis-Claude de Saint-Martin, *El Cocodrilo*, Canto 91).

[2] «*No miro todo lo que atañe a esas vías externas sino como preludios de nuestra obra, porque nuestro ser, siendo central, debe encontrar en el centro donde ha nacido todos los socorros necesarios a su existencia (…) Desde siempre me he notado una inclinación tan grande por la vía íntima y secreta, que esta vía externa no me sedujo de ninguna forma, ni siquiera en mi más tierna juventud; porque, con veintitrés años es cuando me lo enseñaron todo sobre esto también, en medio de cosas tan atractivas para otros, en mitad de estos medios, fórmulas y preparativos de todo tipo, a los cuales nos entregábamos, se me ocurrió varias veces decir a nuestro maestro: ¿Cómo, maestro, es necesario todo eso para el buen Dios? Y la prueba de que todo ello solo era sustitutivo, es que el maestro nos respondía: Hay que conformarse con lo que se tiene…*» (L.-C. de Saint-Martin, *Carta a Nicolas Antoine Kirchberger del 12 de julio de 1792, barón de Liebisdorf* publicada por Sres. Schauer y Alp.Chuquet, in *Correspondancia inédita de Louis-Claude de Saint-Martin*, París, Dentu, 1862, p. 15).

[3] «*…todas las ciencias que Don Martines nos ha legado están llenas de incertidumbres y peligros, lo que tenemos es demasiado complicado y solo puede ser inútil y peligroso, puesto que sólo lo simple es seguro e indispensable…*» (Saint-Martin a los Cohen del Templo de Versalles, *Carta de Salzac*, marzo de 1778).

[4] «*Estos establecimientos (mi antigua escuela u otra) sirven a veces para mitigar los males del hombre, muy a menudo para aumentarlos, y jamás para curarlos… Aquellos que enseñan solo lo hacen mostrando hechos maravillosos o exigiendo la sumisión*» (*Extracto de la recopilación de la correspondencia de Saint-Martin con los Sres. Maglasson, De Gérando, Maubach, etc.*, que pertenecían a M. Munier, carta del 5 de agosto de 1798).

orgullo), al reino de las sombras dominado, según la expresión del Filósofo Desconocido, por el «*príncipe de las tinieblas*»[5].

2.- *Le cito*: «El Maestro Eckhart hizo intervenir una idea verdaderamente novedosa, desarrollando sus audaces opiniones a partir de lo que llamará «las dos nadas», a saber, la de Dios, en tanto que nada original y creador que no es nada de lo que es, y el «no-ser», aquello de lo que es extraído el hombre, una segunda «nada» en tanto que posibilidad infinita dentro de la cual el Creador decide hacer que surjan los seres creados a partir de la nada: *ex nihilo*»[6]. *El sentido de la vida y de la mística es pues, en la concepción* «ex nihilo»*, conducir al hombre a un progreso continuo, de la nada a la condición divina. ¿No es antinómica con la noción de caída que asume y reivindica por ejemplo el Régimen Escocés Rectificado? En la concepción religiosa* «ex deo» *¿el movimiento no es diferente? ¿No deja de ser ascendente para ser descendente? ¿Qué piensa usted?*

Con el Maestro Eckhart, al que hace alusión, nos situamos en un registro metafísico que conviene comprender bien por la dificultad de perderse burdamente, confundiendo los niveles desde donde se expresa este discurso.

En el fondo ¿cuál es la perspectiva de «divinización» eckhartiana, que hereda Saint-Martin a través de Jakob Böhme, su segundo maestro desde el punto de vista cronológico, pero el primero según el Espíritu, ya que esta noción no se encuentra en Martines, quien permanece totalmente distante a este tema, y guarda un total mutismo al respecto?

Simplemente se trata, puede decirse, del engendramiento de la Divinidad en el alma, y aquí se presenta seguramente, según la problemática planteada, un nacimiento, pero no cualquiera, porque es, de manera extraordinaria si cabe, ¡el del mismo Ser divino! Un Ser divino considerado, teóricamente sobre el plano teológico, como increado, no-nacido, eterno. Ahora bien, en este marco ontológico, este Ser no posee su ser sino a partir de su advenimiento en y por el alma del hombre; se separa de sí mismo y vive en la ausencia de una absoluta pobreza existencial, porque «no existe»; el Ser, al no ser nada de lo que es, es una pura nada, un «No-Ser». Es un cambio prodigioso respecto al discurso de la escolástica y de la teología clásica. No medimos pues realmente lo que este planteamiento tiene de aspecto radicalmente desconcertante, porque aquí se da el encuentro entre dos «nadas», la «Nada supraesencial» en espera de su revelación, y la «nada» de la criatura, que lleva, sólo potencialmente, la responsabilidad de la generación del Verbo. De esta manera, estamos en presencia de un movimiento dialéctico, de un «vortex» supraesencial, que ya no es ni *ascendente* ni *descendente*, o por decirlo de otra manera, ni «transcendente» ni «inmanente», sino «meta-ontológico», puesto que participa de una ontología en modo negativo, es decir, de una «*ontología negativa*».

[5] «*En algunas* [vías secretas y peligrosas]*, este principio de tinieblas solo forma ligeras manchas, que son como imperceptibles, y son absorbidas por la superabundancia de las claridades que las equilibran; en otras, aporta suficiente infección como para que supere el elemento puro. Finalmente en otras establece tanto su dominio que se convierte en su único jefe y único administrador*» (*Ecce Homo*, § 4).
[6] *El misterio de la Iglesia interior*, La Pierre Philosophale, 2016, p. 107.

Es por eso que, por el importante papel del espíritu en el engendramiento de la Divinidad, Saint-Martin acierta cuando afirma: «*todo depende del espíritu, y todo corresponde al espíritu*» (*El Ministerio del hombre-espíritu*, 1era Parte, «De la naturaleza»), porque sin este «espíritu» que es un intermediario existencial, un auténtico «*médium»,* no habría nada, nada manifestado, nada conocido ni nada revelado. La Divinidad subsistiría en el No-Ser supra-esencial donde tiene su morada desde siempre y por siempre. Eso implica que sin «el Espíritu», Dios no existiría.

De esta manera, como viene expresado en *El Misterio de la Iglesia interior*: «El espíritu del hombre, como «*médium*», es pues un lugar de paso, un germen y una savia por los cuales las regiones divinas y la Divinidad misma atraviesan la barrera de las tinieblas materiales asimilables al «no-ser», con el fin de que, por esta entrada -por, y en el «no-ser»-, surjan en el ser. Y es en ese lugar negativo, aunque en un modo paradójico puesto que lo visible depende de la noche y la noche de la luz invisible, y en ningún otro, donde se realiza la generación del Verbo en una especie de vertiginoso y desconcertante modo de aniquilación…»[7]

3.- *Usted escribe en el apéndice que trata de la preexistencia de las almas*: «Esta “*emanación*” que se desarrolló “*antes del tiempo”* (*Tratado,* § 1), representa pues un acto correspondiente a lo que los teólogos de la Iglesia entienden, y condenan, bajo el nombre de “preexistencia de las almas”, o sea, una generación que se produjo antes de que Adán fuese precipitado en un cuerpo de materia, haciendo que el menor espiritual sea un ser eterno por su carácter de ser espiritual»[8]. *¿Acaso es esta toda la diferencia entre esas dos concepciones «ex nihilo» y «ex deo»? ¿Se privilegia el aspecto «ex deo»? Aunque los límites entre esas dos concepciones no sean tan claros, ¿la Iglesia no perdió el Espíritu o al menos no lo confundió con el alma? Esta visión dualista (cuerpo-alma) compartida por Willermoz en su «Tratado de las dos naturalezas» ¿no está obsoleta hoy en día*?

La teoría de la emanación, sostenida por Martines de Pasqually, se inscribe, aunque aportando luces singulares, en el discurso teológico de la Causa transcendente, es decir, un discurso que pone, en el origen y en el principio de todo, a un Dios creador que posee los caracteres propios de su esencia, o sea la eternidad, la omnipotencia y la omnisciencia.

En este marco teórico, Dios creó, en efecto, todas las cosas «ex-nihilo», es decir, a partir de la nada existente previamente (y no a partir de una «nada sustancial»), y les confiere el ser, un ser que es dado y recibido. Es lo que se expresa desde las primeras líneas del Tratado sobre la reintegración de los seres: «*Antes del tiempo, Dios emanó seres espirituales para su propia gloria, en su inmensidad divina*» (*Tratado*, § 1).

---

[7] *Ibíd*., p. 115-116.

[8] *Ibíd*., p. 207. «*Toda forma corporal es siempre un caos para el alma espiritual divina, porque esta forma de materia no puede recibir la comunicación del intelecto espiritual divino, al ser en sí misma sólo un ser aparente. El menor, al contrario, por su emanación, es susceptible de recibir, en cada instante, esta comunicación, porque es un ser eterno*» (*Tratado*, 124).

Pero en Martines hay un elemento innovador, o al menos muy diferente de las enseñanzas de la Iglesia desde la condena de las tesis de Orígenes en el siglo VI[9], que estriba en la noción de «necesidad», lo cual hace de ella una tesis inaceptable para los doctores, teólogos y los padres, en el sentido de que esta «necesidad» implica una obligación sufrida de parte de Dios, quien se hubiera visto, en el comienzo de los tiempos, en esta obligación de crear el mundo material para encarcelar a los espíritus rebeldes: «*Y cuando estos primeros espíritus habían concebido su pensamiento criminal, el Creador utilizó la fuerza de las leyes sobre su inmutabilidad, quedando este universo físico con apariencia de forma material, para ser el lugar fijo donde estos espíritus perversos tendrían que actuar y ejercer en privación toda su malicia*». (*Tratado*, § 6). Dios, quien usa la «fuerza de las leyes sobre su inmutabilidad creando este universo físico», es pues víctima, de alguna manera, de su propia creación; habiendo estallado una rebeldía en el seno de la inmensidad divina, se le hizo «necesario», usando la «fuerza de las leyes sobre sí mismo», es decir, viéndose obligado, yendo en contra de sus planes, ordenar la constitución de una «materia» que tenga la función de ser una cárcel en la cual los espíritus rebeldes expían su falta.

Este mundo material, por su origen obligado o «necesario», es calificado pues por Martines de «aparente», lo cual refuerza más todavía el alejamiento con respecto a las posiciones eclesiásticas, porque lo que se dice «aparente» no significa sólo inexistente o irreal, sino que es sinónimo, en la lengua de Pasqually, de «creado», y en lo que concierne a la materia, creada de forma imperfecta, impura y mancillada «*puesto que es fruto de la operación de una voluntad malvada*» (*Tratado*, § 30), producida, además, no directamente por Dios, sino por unos espíritus inferiores actuando bajo la orden del Creador para formar los cuerpos a partir de las tres esencias espirituosas: «*los espíritus inferiores, habiendo recibido la orden del Creador para la construcción del universo y la imagen de la forma aparente que debía tener, produjeron ellos mismos las tres esencias fundamentales de todos los cuerpos, con las que formaron el templo universal (…) de los espíritus inferiores productores de las tres esencias espirituosas de donde proceden todas las formas corporales*» (*Tratado*, § 256).

Estamos pues en el entorno teórico propio de la doctrina de la reintegración, sumamente diferente de lo que enseñan todas las Iglesias respecto a la creación del mundo. Esta «necesidad» sobre la que insistió rotundamente también Orígenes, viene siendo violentamente rechazada desde el siglo VI por todos los concilios y la dogmática del conjunto de las confesiones cristianas.

Se mantiene pues una distancia con respecto al mundo, tanto en Martines como en sus dos principales discípulos: Willermoz y Saint-Martin, que dicen exactamente las mismas palabras y afirman tesis absolutamente idénticas referente al mundo material creado bajo obligación «necesaria», a saber que **sin prevaricación de los espíritus rebeldes jamás habría habido Creación, ni siquiera del hombre**, y este punto, lo recordamos una vez más, está en contradicción absoluta con la concepción de la Creación según el dogma de la Iglesia para el cual la

[9] Segundo concilio de Constantinopla (553).

Creación no es una consecuencia de la Caída, sino un don de amor, la expresión de una generosidad, un testimonio de pura Caridad. Con Martines, la tonalidad es en realidad muy diferente, radicalmente diferente como se puede ver: «***Sin esta primera prevaricación, ningún cambio se hubiese producido en la creación espiritual, no hubiera habido ninguna emancipación de los espíritus fuera de la inmensidad, no hubiera habido ninguna creación de límites divinos, tanto supraceleste, como celeste o terrestre, ni ningún espíritu enviado para operar en las diferentes partes de la creación.*** *No puedes dudar de todo esto, puesto que los espíritus menores ternarios jamás hubieran abandonado el lugar que ocupaban en la inmensidad divina para operar la formación de un universo material. Por consiguiente, Israel,* ***los menores hombres jamás hubieran sido poseedores de este lugar ni habrían sido emanados de su primera morada*** *o, si hubiera querido el Creador emanarlos de su seno, jamás hubiesen recibido todas las acciones y las facultades poderosas con las que fueron revestidos con preferencia a todo ser espiritual divino emanado antes que ellos*» (*Tratado*, § 237).

Esta visión que separa así con fuerza el cuerpo de materia degradada del alma emanada, compartida por Willermoz en su «*Tratado de las dos naturalezas*», ¿puede ser calificada de dualista?

En cierto modo indudablemente, y hay que responder afirmativamente. Incluso es la expresión, en el espacio iniciático, de un origenismo que sabemos influyó ampliamente, más tarde, en el dualismo medieval[10].

Por otra parte, esta visión, como dice, ¿no está obsoleta hoy en día?

Pero, ¿por qué razón lo estaría?

Las tesis de Orígenes, como las de Pasqually, no tienen vocación de «evolucionar» con la Historia, no tienen por qué ser «enmendadas», «contrariadas» o «enriquecidas». Son la expresión de una postura metafísica que no está sometida a las vicisitudes y caprichos del tiempo, sino que forman parte de unas enseñanzas, designadas como sagradas por Willermoz en sus *Instrucciones,* y de las que afirma que fueron impartidas, como una «santa doctrina» desde Moisés[11]*,* enseñanzas que conoció perfectamente el cristianismo primitivo. Exigen pues esas tesis, principalmente en un marco iniciático cuya función es servirles de envoltorio y medio protector, seguramente para ser estudiadas, profundizadas y meditadas, pero también

[10] M. Dando, *De Orígenes a los Cátaros*, Cuadernos de Estudios Cátaros, año XXIX, IIª serie n° 79, Otoño de 1978.

[11] *«La doctrina […] no es en absoluto un sistema arriesgado construido como tantos otros siguiendo opiniones humanas; se remonta… a Moisés quien la conoció en toda su pureza y fue elegido por Dios para darla a conocer a un pequeño número de iniciados, que fueron los principales jefes de las grandes familias del Pueblo elegido, de los cuales recibió la orden de transmitirla para perpetuar el conocimiento en toda su verdad… Las* Instrucciones *son un extracto fiel de esta Santa Doctrina llegada de edad en edad por la Iniciación hasta nosotros […] La forma de esta Instrucción ha variado a veces según los tiempos y las circunstancias, pero el fondo, que es invariable, ha permanecido siempre igual. Recibidla pues con un justo sentimiento de agradecimiento y meditad la doctrina sin prejuicio con este respeto religioso que el hombre dignamente preparado debe a lo que le instruye e ilumina*» (Jean-Baptiste Willermoz, *Estatutos y Reglamentos de la Orden de los G. P.*, Ms 5.475, BM Lyon).

y sobre todo respetadas con fidelidad. Este recordatorio que insiste en el respeto y la fidelidad recoge además todo el sentido de mi trabajo teórico desde hace varios años.

4.- *Su obra* "La doctrina de la reintegración de los seres" *publicada en la editorial La Pierre Philosophale en 2012, aclara con una luz nueva esta aproximación de la creación del mundo según Orígenes. Tratemos de ir un poco más lejos, en su compañía. En efecto, existe una diferencia entre «caída» y «creación» según Orígenes. Es comentando las palabras de Cristo, citadas en el evangelio de san Juan:* «*Vosotros sois de abajo (katô), yo soy de arriba (anô). Vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo»* (*Juan*, VIII, 23), cómo Orígenes llega a precisar el sentido de *katabolè*. *Pero ¿cómo es posible que haya un vínculo con «lo de arriba», si este mundo en el que nos encontramos es una creación consecutiva a una caída* (katabolè)*?*

Permíteme, previamente, con el fin de situar el contexto, decir unas palabras a propósito de lo que motivó la publicación de *La doctrina de la reintegración de los seres* en 2012. Mi decisión parte de la constatación de una situación muy preocupante en la cual se encontraba la doctrina de la que el Régimen Rectificado es el depositario en numerosas estructuras iniciáticas en las cuales se constataba, y se sigue constatando todavía, un claro desinterés, un olvido, una ignorancia, incluso un profundo rechazo o una fuerte hostilidad respecto a una enseñanza que, sin embargo, está intrínsecamente ligada a la herencia willermoziana. Pero, más inquietante aún era, y lo sigue siendo, la tendencia - la misma que condujo a la decisión de llegar incluso a modificar en su esencia la organización fundada por Camille Savoire durante el despertar del Régimen en Francia en 1935, transformándola, en nombre del concepto de «francmasonería cristiana», en una obediencia «constituida» (sic) por varios ritos y culminada por una «capellanía» (re-sic)-, afirmando encontrar una perfecta «armonía» entre las tesis de Willermoz y los dogmas de la Iglesia cuando el Rectificado profesa, de manera implícita en las *Instrucciones* destinadas a todos los grados, y de forma explícita en las *Instrucciones Secretas* de su clase dicha «no-ostensible», tesis condenadas por la Iglesia y sus concilios, que sostienen la naturaleza puramente espiritual de Adán antes de la caída, la creación del mundo decidida «necesariamente» por una obligación impuesta (la «*causa ocasional*») -que además no es realizada por Dios sino por unos espíritus intermediarios-, el aprisionamiento en un cuerpo de materia del hombre como consecuencia de su prevaricación, la vocación a la disolución de los elementos del Universo creado durante el final de los tiempos, la resurrección incorpórea de Cristo y el destino inmaterial de las criaturas en la eternidad[12].

[12] Las vivas reacciones observadas, que desencadenaron un conflicto abierto en el seno del Gran Priorato de las Galias, cuyo portavoz oficial era yo, en aquella época, desde hacía ocho años, antes de la edición de *La doctrina de la reintegración de los seres* -hecho excepcional: el libro fue criticado (y sus posturas condenadas), antes incluso de ser publicado-, es decir, desde el mes de mayo de 2012 durante la puesta en la red de un análisis titulado: «*El Régimen Escocés Rectificado y la doctrina de la materia - Jean-Baptiste Willermoz y la corrupción de la naturaleza del hombre. Aclaraciones a propósito de la distinción entre "el orden de la carne" y "el orden del espíritu"»* (*), me llevaron a comprender que el problema era muy serio, necesitando que sean recordados, claramente, los fundamentos de las tesis willermozianas, e iniciado un verdadero trabajo de retorno a la doctrina del Régimen Rectificado.

(*) http://jean-marcvivenza.hautetfort.com/archive/2012/05/25/le-regime-ecossais-rectifie-et-la-doctrine-de-la-matiere1.html

Volvamos a su pregunta, que versa sobre el cómo del vínculo entre «lo de arriba» y la creación consecutiva a una caída, es decir «lo de abajo».

Las afirmaciones sostenidas por Orígenes sobre una creación del mundo pensada como una «caída», procede de su análisis de la fórmula utilizada por los evangelistas cuando evocan la «creación del mundo» (*Mateo, XIII, 25 ; XXV, 34 ; Lucas XI, 50 ; Juan, VIII, 23 ; XVII, 24),* fórmula retomada después por san Pablo en sus Epístolas, que designa bien un «descenso», una degradación, destacando que se empleaba el término καταβολή (*katabolè*)*, que* procede del verbo καταβάλλω (*kattaballô*), es decir, la acción de «tirar de arriba hacia abajo» para hablar de la creación del mundo material. Orígenes dedujo que eso no procedía de un contrasentido de su parte, sino más bien de una clara voluntad de indicarnos el carácter descendente del gesto creador, cuando incluso hubiese sido posible, y normal, en parecida circunstancia, utilizar el término κτίσις (*ktisis*), significando positivamente «Creación» en el sentido pleno y original. Así pues, Orígenes llegó a considerar, sin duda nutrido e influenciado por las tesias de las escuelas neo-platónicas que dominaban en Alejandría en su tiempo, que este mundo material había sido la consecuencia de una «caída», la de las almas que, por su culpa, merecieron ser precipitadas e incorporadas en formas materiales, como explica en el *Peri Archon*, que nunca es inútil citar : *«Si es así, bajaron desde arriba a abajo no sólo las almas que lo merecieron por sus movimientos diversos, sino también aquellas que para servir a este mundo fueron llevadas, aunque no lo quisieran, desde aquellas realidades, superiores e invisibles, a éstas, inferiores y visibles* […] *para esas almas que, por las grandes deficiencias de sus inteligencias, tuvieron necesidad de estos cuerpos más densos y más sólidos, y con vistas a aquellos a los que era necesario, este mundo visible fue instituido. Por eso, por el significado de esta palabra* katabolè (καταβολή) *se indica el descenso de todos desde arriba hacia abajo*»[13]

Esta situación del mundo donde nos encontramos, a consecuencia de una degradación, de una «caída» de las almas precipitadas desde un estado espiritual en formas materiales corruptibles, ¿hace aún posible un vínculo entre el arriba y el abajo, sabiendo que Cristo hizo esta solemne declaración: «*Vosotros sois de abajo* (katô), *yo soy de arriba* (anô)» (*Juan*, VIII, 23)?

Desde el punto de vista mundano, seguramente no, ningún vínculo es posible ni factible entre lo corruptible y lo incorruptible. ¡Lo que es del orden de la carne está condenado a la muerte y a la nada!

Estos dos órdenes, el del espíritu y el de la carne, son absolutamente antitéticos por su origen totalmente diferente; el orden del espíritu es «de arriba», el orden de la carne es «de abajo», es por eso que hay dos orígenes distintos y opuestos[14], a los cuales corresponden dos nacimientos diferentes: «*Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu*» (*Juan* III, 6).

Sin embargo, la respuesta se encuentra aquí.

[13] Orígenes, *Tratado de los Principios*, Libro III, 8º tratado, III, 5-6.
[14] «*…pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos…*» (*Gálatas* V, 17).

La única manera de «comunicar», de establecer un «vínculo» entre el «arriba» y el «abajo», es hacerse Espíritu, nacer «en Espíritu», «*dejar sitio al Espíritu*», a lo que invita Saint-Martin.

El diálogo de Cristo con Nicodemo, ya brevemente evocado por la cita de san Juan, es esencial, desde este punto de vista: «*Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue éste donde Jesús de noche y le dijo: "Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él". Jesús le respondió: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios". Dícele Nicodemo: "¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?" Respondió Jesús: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tienes que nacer de lo alto. El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu"*» (*Juan* III, 1-8).

Ahora bien, este «renacimiento» es el verdadero nacimiento, una μετάνοια (*métanoïa)*, una mutación, o más exactamente una «transmutación» que debe realizarse por purificaciones sucesivas, por un engendramiento esencial de nuestro «Espíritu», que Saint-Martin llama «Ser intelectual»: «*Incluso nuestro Ser intelectual, en su estado presente, es una especie de insecto con respecto a los seres a quienes la corrupción y el tiempo no les son conocidos. Porque, aunque haya recibido con la emanación el complemento de su existencia, está sometido, desde su caída, a una transmutación continua de diferentes estados sucesivos antes de llegar a su término*» (*Cuadro natural*, § VIII). Esta «transmutación» por purificaciones sucesivas, una «transmutación» efectuándose en el plano espiritual, se produce en el fondo del alma (*abditus mentis*), allí donde la Divinidad se engendra ella misma en el misterio secreto del silencio interior por el cual, en una «operación» invisible, la divinidad procede a su engendramiento: «*Dios opera en el alma sin ningún intermediario -imagen y semejanza- pero muy en el fondo, allí donde jamás entrará ninguna imagen sino ÉL mismo, en su Ser propio. Eso, ninguna criatura puede hacerlo [...] Lo engendra exactamente de la misma manera que lo engendra en la eternidad, ni más ni menos*»[15].

Esto lo advertimos si el alma, depositaria de una esencia única e increada por su emanación, llega al origen mismo de donde procede el primer comienzo, entonces puede llegar a ser, en acto, lo que era sólo en potencia, o sea, la piedra fundamental de donde surge en su «aurora naciente» la Divinidad, y a partir de entonces, la comunión entre lo que está «arriba» y lo que está «abajo» puede realizarse en modo espiritual puro.

Notaremos además que es sobre esta «piedra» secreta, donde la Divinidad ha nacido, donde descansan las siete columnas de la Iglesia interior: «*Dejad sitio al Espíritu [...] ¿Cómo va a derrumbarse esta Iglesia? Sus siete columnas descansan en la santidad, y se elevan hasta la*

[15] Maestro Eckhart, *Sobre el nacimiento de Dios en el alma*, trad. Gérard Pfister, Arfuyen, 2004, pp. 45-46.

morada del Muy Alto; de allí extraen continuamente la savia divina, y la vuelven a traer hasta los santos fundamentos del templo» (*El Hombre Nuevo,* § 19).

A partir de entonces, en este reino del «Espíritu», se entiende fácilmente lo que Orígenes sostiene en el *Peri Archon* respecto al carácter finalmente similar e idéntico de las diferentes épocas transitorias para las almas, bien sea «aquí abajo» o «más allá», las regiones estando transcendidas completamente en este aspecto, formando, de manera constante en modo de invisibilidad en el orden de las verdades sobrenaturales, un único instante ontológico en el cual jamás nada fue, jamás nada ocurrió, y jamás nada cesará en el seno de la eternidad increada: *«Y si el comienzo que tuvieron es parecido al final que esperan, sin ninguna duda ya estuvieron, desde el principio, en las realidades que no se ven y que son eternas»*[16].

5.- *En el inicio de la entrevista hemos evocado la praxis de los Élus Cohen, después la de la Iglesia interior, que usted desarrolla extensamente en esta nueva obra «*El misterio de la Iglesia interior*», y de la que acaba de aclararnos uno de los puntos esenciales, pero ¿podríamos evocar la de los miembros del Régimen Rectificado? Además, ¿prepara la clase de los Profesos a la teúrgia? ¿El RER sería la antecámara, bien de los Élus Cohen, bien del martinismo?*

¡Que queden las cosas claras! El carácter «operativo» del Régimen Rectificado depende de una metodología original que no es ni la de los Élus Cohen ni la de los discípulos de Saint-Martin, y es por eso que el Rectificado no es la antecámara de nada, sino de sí mismo; el Régimen es perfectamente autónomo y completamente autosuficiente[17], pero conviene que sea practicado auténticamente para transmitir, a aquellos que son sus miembros, todo el extraordinario potencial iniciático del que es detentor por la Historia.

Sabemos de la desconfianza del Filósofo Desconocido por las asociaciones humanas[18], cuando al contrario Willermoz, viendo precisamente la debilidad constitutiva de los hombres, creía que los marcos estructurantes les eran necesarios para elevarse hacia la Unidad. El primero nos lega, por su teosofía, una vía de acceso a la Divinidad para operar desde el «fondo del alma», vía practicada por solitarios formando la «Sociedad de los Íntimos», en silencio y oración. El segundo un sistema fuertemente jerarquizado, masónico y caballeresco, basado en una enseñanza doctrinal que es impartida por las *Instrucciones,* específicas a cada uno de los grados de la Orden.

Así, Jean-Baptiste Willermoz, observando una gran fidelidad respecto a la enseñanza de Martines de Pasqually, propone una obra de regeneración en cuatro tiempos: «expiación», «purificación», «reconciliación» y «santificación», siguiendo prácticamente paso a paso las diferentes etapas

[16] Orígenes, *op. cit.*
[17] Ver un desarrollo más amplio en *EL CARÁCTER OPERATIVO DEL RÉGIMEN RECTIFICADO Y SU VOCACIÓN ESPIRITUAL*, Jean-Marc VIVENZA, Boletín Informativo del GEIMME nº 47 de Septiembre de 2015.
[18] «*La unidad no se encuentra en absoluto en las asociaciones. Sólo se encuentra en nuestra unión individual con Dios. Sólo después de que se haya operado es cuando nos encontramos naturalmente los hermanos los unos a los otros*» (*Retrato*, § 1137).

que vieron a Adán estar desposeído de su estado glorioso, después expulsado del Edén para venir a sufrir en este mundo tenebroso el agotador dolor de un exilio, lo cual le valdrá, por una penosa prueba («expiación»), en primer lugar sufrimiento («purificación»), pero que todo hombre tendrá la necesidad de aceptar («reconciliación»), y operar («santificación»), esto con el fin de beneficiarse de la gracia salvadora del Divino Reparador, gracia ofrecida desde el Calvario, gratuita y libremente, a toda criatura deseosa de reencontrar, por la fe, el camino que conduce al Ser eterno.

Preservando la herencia de Martines de Pasqually, su innegable maestro en el dominio de la iniciación, aunque corrigió claramente las concepciones sobre dos puntos esenciales que tocan a la Trinidad y a la doble naturaleza de Cristo, Willermoz confió la misión de conservar en toda su integridad la doctrina de la reintegración a los miembros que forman parte de los últimos niveles de su Orden, es decir, a los hermanos introducidos en las clases secretas de la Profesión, e instituyó una especie de cenáculo en el interior de la Orden, más allá del último grado dicho «ostensible» de Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa, cenáculo que fue el corazón oculto y velado del Régimen, y cuyo deber era velar rigurosamente sobre los fundamentos esenciales de la doctrina, profundizar los elementos, expandir dulcemente y con pedagogía los principios y, sobre todo, como primera y esencial tarea, conservar el depósito intacto, el cual define además, en sus deberes y su función superior, el papel preciso de la «Alta y Santa Orden»[19].

La Orden de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa será así concebida para ser el envoltorio de «la Orden misteriosa» que es la esencia misma del Régimen Rectificado, su sustancia interior secreta. Sus trabajos se desarrollarán en lo invisible y tendrán por objeto consagrarse al estudio y a la conservación de la doctrina de la reintegración de la que es depositaria, doctrina sagrada que tiene una finalidad esencial y muy elevada que pocos hombres son dignos de conocer. Willermoz escribirá sobre la «Alta y Santa Orden»: *«Su origen es tan remoto que se pierde en la noche de los siglos; todo lo que puede hacer la institución masónica es ayudar a subir hasta esta* Orden primitiva, *que debemos mirar como el principio de la francmasonería; es una fuente preciosa, ignorada por la multitud, pero que no sabría perderse: una es la Cosa misma, la otra solo es el medio de alcanzarla»*[20].



[19] El Régimen Escocés Rectificado y su Orden de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa son portadores de una base espiritual y una herencia histórica que proceden de las enseñanzas de Martines de Pasqually, participando de una innegable y directa filiación de la que la Gran Profesión fue detentora por los elementos propios que fueron depositados en su seno por Jean-Baptiste Willermoz, él mismo, no lo olvidemos, detentor como Réau+Croix de la integridad de la transmisión de los Élus Cohen.

[20] Biblioteca Municipal de Lyon, *Instrucción para el grado de Escudero Novicio*, ms 1778.

«Seguramente toda la creación lleva en sí la esperanza de la libertad, con el fin de ser liberada de la servidumbre de la corrupción, cuando los hijos de Dios, que han caído o fueron dispersados, estén reunidos en la unidad, o cuando hayan cumplido en este mundo todas las demás misiones que sólo Dios conoce, creador del universo».

Orígenes, *Tratado de los Principios*.



«Tu Ser intelectual [es] el verdadero templo; las antorchas que deben iluminar son las luces del pensamiento que lo rodean… el sacrificador es tu confianza… los perfumes y las ofrendas, son [tu] oración, son [tu] deseo y [tu] altar para el reino de la exclusiva unidad».

Saint-Martin, *El Cuadro natural*.

EL HAMBRE EN EL DESIERTO

SEGÚN JAKOB BÖHME

Por Pierre Deghaye*

El desierto que queremos evocar es aquel en que fue tentado Jesús. Recordemos el relato de Mateo IV:1-5: "*Entonces Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo. Y habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, sintió hambre. Entonces se acercó el tentador y dijo: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes. Mas él respondió: Está escrito: No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios*".

La tentación de Cristo en el desierto es una verdadera prueba. Böhme la sitúa en paralelo con la prueba del desierto a la que Dios ha sometido a su pueblo, y que el capítulo VIII del Deuteronomio recuerda en estos términos: "*Acuérdate de todo el camino que Yahvé tu Dios te ha hecho andar durante estos cuarenta años en el desierto para humillarte, probarte, y conocer lo que había en tu corazón: si ibas o no a guardar sus mandamientos. Te humilló, te hizo sentir hambre, te dio a comer el maná que ni tú ni tus padres habíais conocido, para mostrarte que no solo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahvé*". En ambos casos, el desierto es el lugar en que se aguza el hambre. Pero, ¿de qué naturaleza es esta hambre? ¿Qué alimento lo sacia? ¿Qué pan? No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. Ahora bien, esta palabra es en sí misma un pan. Es el maná caído del cielo, y el maná es un pan. Cuando lo deseamos, es de este pan de lo que tenemos hambre.

---

* Pierre Deghaye fue profesor en las Universidades de Rouen y Caen, donde dirigió el departamento de estudios germánicos. Además de sus trabajos sobre literatura alemana, ha publicado obras sobre la historia de las ideas religiosas en el seno del protestantismo alemán, en relación con la mística cristiana y la filosofía de la naturaleza. Se ha dedicado fundamentalmente a la teosofía de Jakob Böhme, Friedrich Cristoph Oetinger y Franz von Baader. En la actualidad es colaborador del Projet de recherche du patrimoine littéraire européen de la Universidad católica de Louvain. Su trabajo más importante es probablemente *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jakob Böhme*, París, Albin Michel, 1985. Es también autor de *La doctrine ésotérique de Zinzerdorf* (1969), *La Philosophie sacrée d'Oetinger* (Paris, Albin Michel, 1971), *Jakob Böhme* (1977, en colaboración con G. Wehr), y *Jakob Böhme ou l'obscure lumière de la connaissance mystique* (Paris, J. Vrin, 1979, en colaboración con Heinz Schmitz, J.-L. Vieillard-Baron y otros). Ha traducido del alemán al francés la obra de Böhme *De la signature des choses* (París, Grasset, 1995). Ha participado con un artículo sobre Böhme ("Jakob Böhme and His Followers") en la obra colectiva *Modern Esoteric Spirituality* (Antoine Faivre y Jakob Needleman eds., World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Volume 21, New York, Crossroad, 1992). Recientemente ha realizado la traducción con comentarios de *Philosophia sagax* de Paracelso, en Grasset. Numerosos trabajos de este autor han aparecido en publicaciones como Cahiers de l'Hérmétisme, Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem, Les travaux de Villard de Honnecourt, Cahiers du Groupe des Études Spirituelles Comparées, etc. En castellano, la revista Axis Mundi publicó en su número 6 (IIª época) su artículo *La idea de carne espiritual en Friedrich Christoph Oetinger*, aparecido originalmente en los Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem, N° 13: *La matière spirituelle*, 1987. El presente texto fue publicado en Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem, N° 8: *Le désert et la queste*, coloquio celebrado en París del 12 al 14 de junio de 1982, Berg International Editeurs.

Según Böhme, Cristo tiene hambre, pero se alimenta durante su ayuno. Su hambre no es simplemente consecutiva a este ayuno. Según la letra de la Escritura, Cristo ayunó durante cuarenta días y cuarenta noches, y después tuvo hambre. Para Böhme, Cristo tuvo hambre durante todo el tiempo pasado en el desierto. Y durante esos cuarenta días en los que fue tentado, rehusó el pan que le ofrecía el diablo mientras se alimentaba del maná celestial, que es el pan descendido del cielo[21]. He aquí cómo Cristo sufrió la prueba del desierto impuesta a los israelitas. Los cuarenta años de Israel se convierten en los cuarenta días de Cristo.

Cristo tiene hambre del maná divino. El demonio quiere provocar en él otro apetito[22]. ¿Qué alimento le propone? Un pan que no es nuestro pan cotidiano, que no es el fruto de la tierra. Es el pan del diablo, que es el producto de la magia. El deseo de este pan ardería, no sería ya la expresión de una necesidad natural. Sería el fuego que, cuando se apodera del hombre, le transforma a imagen del demonio.

En el desierto, Cristo es solicitado por ambos deseos. Debe escoger entre el pan de Dios y el pan del diablo. Se vuelve resueltamente hacia Dios. El hambre de Dios prevalece sobre el hambre del diablo. No obstante, antes de ganar esta victoria, Cristo sostiene un combate heroico. Él es lo que serán los hombres soldados de Cristo. Es el héroe[23], el caballero, hermano de aquel de Alberto Durero que luchará contra la Muerte y el diablo. Su victoria del desierto prefigurará la conseguida sobre la cruz y en la tumba.



El Caballero, la muerte y el diablo
Grabado de Alberto Durero, 1513

[21] Vom dreyfachen Leben, V, 143. Para las obras de Böhme, nos referiremos a la edición de Will-Erich Peuckert, facsímil de la edición de 1730, Stuttgart, Fr. Fromann, 1956.
[22] Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (*De signatura rerum*), VIII, 52-53.
[23] Zweyte Schutz-Schrift wieder Balth. Tilken, 269.

Cristo es el primer hombre que sale victorioso de este combate. La prueba a la que se somete se repetirá en el alma de los hombres que irán tras él. El acontecimiento que se propone a nuestra meditación tiene así un valor de ejemplo. La victoria de Cristo sobre el diablo es la primera afirmación de la fe tras el bautismo. Böhme señala la relación entre el bautismo de Cristo y la prueba del desierto. El bautismo de Cristo será también el nuestro. Hablaremos, pues, del nacimiento del fiel a la verdadera fe. Este fiel sufrirá en sí mismo la prueba del desierto tras haber sido bautizado. Tendremos que precisar la naturaleza de este bautismo, el nivel en el que se sitúa. Veremos cómo nos hace aptos para sufrir la prueba de los cuarenta días. Pero, para comenzar, recordemos brevemente cómo concibe Böhme la persona de Cristo.

En un estudio dedicado a María, madre de Cristo[24], hemos dicho lo que era Cristo en el espíritu del teósofo. El Cristo de Böhme es el hombre perfecto, es decir, el hombre habitado por Dios. Cristo no es Dios; es el nombre de Jesús lo que es Dios. El nombre de Jesús significa Dios bajo el aspecto de su amor. Cristo, hijo de María, recibe este nombre, que hace de él un hombre divino. Esto significa que, en él, la presencia de Dios se encarna en una substancia que es de naturaleza perfecta. El cuerpo glorioso de Cristo, absolutamente distinto del cuerpo grosero del que se ha revestido para venir entre nosotros, es la objetivación de esa naturaleza perfecta. Ahora bien, este cuerpo radiante de Cristo será también el de los creyentes que hayan nacido a la verdadera vida. Cristo es simplemente el primogénito de estos creyentes. En verdad, él lo es en la perfecta plenitud del cumplimiento humano. Hombre cumplido según la gracia que se ha encarnado en su cuerpo de luz, Cristo representa la naturaleza divina de la que los elegidos se hacen partícipes[25].

Cristo es hombre en los dos niveles de la humanidad que distingue Böhme[26]. Por un lado, Cristo se ha revestido de nuestro cuerpo terreno. Böhme insiste mucho sobre este punto, es resueltamente hostil al docetismo que niega la realidad de este cuerpo en la persona del Salvador. Pero, por otro lado, Cristo es hombre según su cuerpo celestial. Esta doble humanidad será la de los creyentes que tengan el privilegio del segundo nacimiento.

Antes de su caída, Adán era también un hombre de dos niveles. Tenía un cuerpo celestial, aunque también un cuerpo como el nuestro. Pero este cuerpo no se hizo visible hasta después de la caída[27]; fue la turbada desnudez sobre la que se fijaron los ojos de Adán y Eva. Antes existía, pero no era visible, pues la luz del otro cuerpo impedía que se manifestara. Una vez perdido el cuerpo de luz, apareció el cuerpo tenebroso.

---

[24] *Marie dans l'oeuvre de Jakob Böhme*, Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, N° 6, 1980.
[25] Según 2 Pedro I:4: "*…por medio de las cuales [su propia gloria y virtud] nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que hay en el mundo de la concupiscencia*".
[26] Mysterium Magnum, LX, 4.
[27] Ibíd., XXI, 15.

Cristo es dos veces hombre, como Adán antes de su trasgresión. Cristo es literalmente el segundo Adán. Como él, tiene dos cuerpos. El problema consiste en saber cuál de los dos prevalecerá, el cuerpo grosero o el cuerpo glorioso. Para Adán, fue el primero. Para Cristo, será el segundo. Ahora bien, esto solo podrá determinarse tras una prueba. Para Böhme, no hay santidad que sea dada entera y de manera definitiva. La santidad es el fruto de una vocación, debe ser ganada[28]. Cristo no es una excepción. Debe elevarse a la santidad a la que está llamado. Solo la realizará al término de una serie de pruebas. La tentación del desierto es la primera de esas pruebas que Cristo deberá afrontar.

Adán ha sido probado, pero sin embargo no ha triunfado. Sufrió una única prueba, que era la tentación que emanaba del demonio, representado por la serpiente. Según la letra de la Escritura, la tentación de Adán se produjo tras el nacimiento de Eva. Para Böhme, es anterior. El verdadero pecado de Adán se consuma en el momento en que se abandona al sueño, y el nacimiento de Eva es su consecuencia. En cuanto a la tentación, duró todo el tiempo de su estancia en el paraíso. Este tiempo, dice Böhme, fue de cuarenta días[29]. Vemos la similitud entre la tentación de Adán por la serpiente, que ha obrado sobre sus pensamientos desde antes del nacimiento de Eva, y la tentación de Cristo por el demonio en el desierto. Son dos pruebas de las que el número cuarenta atestigua su analogía. Böhme pone de hecho a Cristo en la situación del primer hombre. Esto ha podido indignar, tanto más cuanto que la teología protestante de la época ponía con gusto el acento sobre la Divinidad de Cristo[30]. Ahora bien, en el espíritu de Böhme, Cristo es una criatura, como Adán. Si Cristo hubiera sido Dios, ¿cómo Dios se podría tentar a sí mismo?[31]

Cristo es una criatura, pero con los dos cuerpos del hombre, uno mortal y otro que es el templo de Dios. El alma humana es el lugar en que coexisten las dos naturalezas representadas por estos dos cuerpos. Por un lado, se fija en la materia del cuerpo grosero y, por otro, se encarna en el cuerpo de luz. Ser hombre es poseer esta alma. Por ello, cuando Böhme habla de la humanidad de Cristo, no piensa tan sólo en nuestro cuerpo mortal, sino principalmente en esa alma humana con la que nace el hijo de María y que es verdaderamente la nuestra. Es un alma sensible como la nuestra. De lo contrario, ¿cómo habría podido decir Cristo que su alma estaba triste hasta la muerte?[32] Sin embargo, esta alma humana se encarna en un cuerpo de luz, que es el templo de Dios.

Cristo es pues plenamente hombre según todas las virtualidades que ello implica, pero también con todas las obligaciones que se desprenden. Como todo hombre, Cristo debe cumplirse asumiendo las pruebas que le son impuestas. Cristo deberá librar combates y ganar victorias, sin lo cual el hombre no podría responder a su vocación profunda. Cristo es el primero

[28] Von den drey Principien, XI, 27.
[29] Mysterium Magnum, XVIII, 19.
[30] Ver el argumento de Tilke: Erste Schutz-Schrift wieder Balth. Tilken, 200 ss. Y 402 ss.
[31] Zweyte Schutz-Schrift wieder Balth. Tilken, 276.
[32] Ibíd., 275.

de todos los caballeros, y su Sabiduría ceñirá la frente del vencedor[33]. Su carrera será ejemplar para todos los hombres.

Estos combates se producen en el infierno. Pero, ¿dónde está el infierno? Está en la raíz del alma humana, de toda alma humana. Revistiéndose del alma humana, Cristo se preparó para descender al infierno[34]. Desde entonces, estaba volcado al combate heroico contra las potencias del infierno. Combatir es afrontar pruebas en diferentes grados. La primera de estas pruebas es la tentación del desierto. Ella prefigura la Pasión y la muerte de Cristo. Corresponde a la única prueba sufrida por Adán, pero de manera negativa. Cristo ha vencido en el mismo momento en que cayó Adán.

Preguntémonos ahora qué se le había prometido a Adán y no se realizó a causa del pecado, pero que será dado al Cristo victorioso. Adán debía engendrar un hijo incluso aunque Eva todavía no hubiera nacido[35]. Este hijo debía ser a semejanza de su padre según su naturaleza celestial. Sólo por él, Adán debía engendrar a su semejante según un modo espiritual de generación. Para distinguir este nacimiento del nacimiento del hijo concebido por la mujer, Böhme lo designa como un nacimiento sin desgarro. Todo ser engendra a su semejante según su naturaleza, celestial o terrenal[36]. El Adán celestial habría engendrado a un ángel, según su naturaleza angélica. Reducido a su naturaleza terrenal, Adán engendrará a Caín. El ángel que hubiera salido de Adán si éste hubiese pasado victoriosamente la prueba de los cuarenta días nacerá, a pesar de todo. Será el fruto del alma humana regenerada. Será el hombre nuevo engendrado según la maternidad del alma.

Este hombre nuevo será Cristo. Sin embargo, el nacimiento de Cristo es doble. Por un lado, es un nacimiento físico, según la naturaleza terrenal del hombre. Böhme no es totalmente doceta, para él Cristo nació de una verdadera mujer. Por otro, el nacimiento de Cristo es un nacimiento espiritual. Cristo es engendrado por la Sabiduría, que ha establecido su trono en la persona de María. Debido a este nacimiento superior, Cristo es desde su concepción el hombre nuevo. Pero, cuando llega a la tierra, se halla en la situación de Adán, pues participa de los dos mundos. ¿Se mantendrá en el mundo celestial? ¿No se ensombrecerá en el mundo inferior? La pregunta se plantea en los mismos términos que con respecto a Adán.

Cristo es el segundo Adán. El trayecto que recorrerá se concibe ante todo por analogía con el de Adán que le precede. Pero es también la carrera ejemplar para todos los hombres por venir. Y, en esta última perspectiva, aparece una diferencia. Adán y Cristo nacen con un cuerpo celestial y con un cuerpo terrenal. Ambos cuerpos les son dados simultáneamente. Representan dos nacimientos que se cumplen en el mismo momento, que cronológicamente no son sino uno. No ocurre lo mismo con los hombres que deberán imitar a Cristo. Sus dos nacimientos serán espaciados. Nacerán primero con un cuerpo terrenal, y después una segunda vez con

[33] Von den drey Principien, XXI, 59.
[34] Zweyte Schutz-Schrift wieder Balth. Tilken, 254 y 269.
[35] Viertzig Fragen von der Seelen, VIII, 2.
[36] Mysterium Magnum, XV, 3; cf. Ibid., XIV, 9.

un cuerpo celestial. El nacimiento según el Espíritu será para ellos verdaderamente un segundo nacimiento. Una vez nacido de la Sabiduría en el momento mismo de su primer nacimiento, Cristo, al parecer, no tiene necesidad de nacer de nuevo. Sin embargo, la carrera que va a cumplir se presenta según la perspectiva de un segundo nacimiento. Será así ejemplar para los hombres. Pero, ¿puede hablarse también de un segundo nacimiento en cuanto a Adán? Cabe pensar que el nacimiento del hijo de Adán según el Espíritu, si se hubiera producido en vida de su padre, habría sido de hecho un segundo nacimiento. En efecto, en el nivel del Espíritu, engendrar es engendrarse a sí mismo. Por la generación de este hijo, Adán se habría cumplido a imagen de la Divinidad, que se engendra en el Hijo. Aunque creado, como Cristo, con un cuerpo celestial, ¿Adán no debía nacer de nuevo para que ese cuerpo fuera verdaderamente soberano? Parece que todo hombre, incluso Cristo, debe engendrarse una vez nacido. Adán no podía escapar a esta ley: toda vida creada debe recrearse para devenir una vida imperecedera. De hecho, Adán renace en Cristo. La generación que debía cumplirse durante su vida es diferida. Adán muere, y su segundo nacimiento será en Cristo. Pero el segundo nacimiento de Cristo no se cumplirá sino tras su muerte. El verdadero segundo nacimiento de Cristo es su resurrección.

Cristo es verdaderamente hombre. Esto significa que se ha revestido del alma humana, de la nuestra. Esta alma comprende el cielo y el infierno. El cielo es la sustancia en la que el alma es llamada a encarnarse para convertirse en el cuerpo del Espíritu. El cielo es el alma exaltada. Pero en la raíz del alma se halla la gehena[37]. El movimiento del alma, cuando es positivo, va del infierno al cielo. Nacemos todos en el infierno, y no nos incorporamos a ese cielo, que es nuestra carne, hasta que nacemos de nuevo.

¿Nació Cristo en el infierno? ¿Es el seno de María el infierno? Hay dos madres en María. Por un lado, María se identifica con la Sabiduría descendida sobre ella. La Sabiduría está en la matriz de agua viva que el ángel Gabriel ha animado con su aliento en la persona de María. Esta matriz es el cielo oculto bajo la carne mortal[38]. Ella es esa otra carne de la que se alimentará el cuerpo celestial de Cristo. Por otro lado, María es una madre mortal que concibe en una matriz de carne vil. El hijo engendrado por esta madre mortal es como uno de nosotros.

El niño nacido de María tiene un alma humana. Verdaderamente, en toda alma está el cielo, esa quintaesencia que, desprendida de la ganga terrestre, puede producir un cuerpo celestial. Sin embargo, el cielo no es en principio más que la semilla hundida en la tierra y que deberá elevarse. Y en la raíz del alma arde el fuego de la gehena (infierno). Mientras el cielo no salga de la tierra, el alma humana solo será ese fuego oscuro. Será la naturaleza tenebrosa que se identifica con el infierno. En el primer comienzo de la naturaleza está el infierno. La naturaleza es el cuerpo. Pero, antes de ser el cuerpo, la naturaleza es el alma. Comprendemos así por qué Böhme dice que, habiéndose revestido del alma humana, Cristo descendió al infierno.

[37] Viertzig Fragen von der Seelen, XII, 6.
[38] Marie dans l'oeuvre de Jakob Böhme, op. cit., p. 121 ss.

El encuentro con el diablo no se produce solamente en el desierto. Es el hecho primordial de la carrera terrenal de Cristo. No puede decirse que en el desierto el diablo venga desde el exterior al encuentro con Cristo. Está presente en el trasfondo de su alma humana. Es ahí donde se libra el combate. Lo que está en juego en este combate es un segundo nacimiento. El alma humana de Cristo debe transformarse para ser el cuerpo del Espíritu[39]. La paradoja consiste en que, por un lado, Cristo parece nacer con ese cuerpo de luz y, por otro, debe renacer. Es una contradicción que la simple lógica no podría solucionar. La prueba del desierto se presenta pues en la perspectiva de un segundo nacimiento. Es el combate heroico contra el principio del mal. Cristo triunfará y el segundo nacimiento será el fruto de su victoria. No obstante, para que Cristo pueda vencer, es preciso que Dios obre en él. Está en juego el alma humana de Cristo. Pero la sola fuerza del hombre no podría triunfar sobre el infierno. Gracias a la virtud infusa en él durante su bautismo, Cristo será lo bastante fuerte como para enterrar al dragón. Por esta virtud actuará Dios en él. He aquí la razón de que la prueba del desierto y el bautismo en el agua del Jordán sean dos acontecimientos que deben ser considerados conjuntamente.

El bautismo de agua recibido por Cristo no es simplemente un acto de obediencia. Tiene una eficacia real sobre su persona. Se presenta bajo dos aspectos. Primero es el bautismo de arrepentimiento, el dado por Juan. Es el baño de regeneración que lava al alma de sus manchas. Cristo necesita de este bautismo. El alma con la que llegó a la tierra debe ser purificada. Revistiéndose del alma humana, Cristo se hace cargo de todo el pecado con que ella, en su universalidad, está mancillada. Cristo toma sobre él el pecado del mundo. Para Böhme, esto significa que se hace plenamente culpable[40]. Cristo no hace más que sustituirse por todos los hombres pecadores para sufrir en su lugar la cólera de Dios, para pagar su deuda tolerando un sufrimiento que sólo él podía soportar. Cristo es él mismo la persona que ha cometido el pecado de todos los hombres. A este título se da a la cólera del Padre. Su arrepentimiento representa la plena medida de la penitencia que los hombres deberán asumir después para ser, como él, regenerados.

El bautismo del Jordán es ejemplar. Los hombres lo recibirán después de Cristo. No obstante, y Böhme lo indica, este verdadero baño de regeneración no será el bautismo administrado por los sacerdotes. No será el sacramento material[41]. Pero el bautismo de Cristo no es solamente el bautismo de arrepentimiento o el baño de regeneración. Dado en lo invisible, se asocia al bautismo recibido por los discípulos el día de Pentecostés. Es el bautismo de agua, pero también el bautismo de Espíritu y de fuego. En el pensamiento de Böhme, los dos se confunden en el mismo plano de lo invisible. El bautismo recibido por Cristo y el que dará a sus discípulos son un solo y mismo bautismo. Cristo recibe este bautismo único, y por él se comunicará. El bautismo de Cristo es pues, a la vez, el que purifica y el que da el Espíritu de Dios. Gracias a este don, Cristo podrá asumir las pruebas a las que debe someterse. El don del Espíritu hace de Cristo un soldado, pues le da la fuerza y el coraje.

[39] Theosophische Send-Briefe, XLVI, 35 ss.
[40] Zweyte Schutz-Schrift wieder Balth. Tilken, 269.
[41] Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum), VII, 48.

La fuerza no es la violencia. La fuerza está en la dulzura del agua. Es la virtud nutritiva del agua, que fortifica el corazón. No se trata aquí del agua visible. El agua del bautismo es el elemento primordial. Es la sustancia perfecta habitada por la Sabiduría. Esta agua es el cielo[42]. Esta preciosa sustancia será llamada la carne de Cristo. Sin embargo, es anterior a la llegada del hijo de María a este mundo, puesto que la recibe en el momento de su bautismo. El agua del Jordán es el cielo. Es la carne espiritual de la que se alimenta el hombre de deseo, y la que le engendra. La maternidad del alma según la Sabiduría en el seno de María se renueva en la maternidad del agua. En virtud de su bautismo, Cristo es engendrado por segunda vez. Saliendo del agua del Jordán, Cristo nace de lo alto. Pero este segundo nacimiento no se cumple en tal momento. Por la gracia del bautismo, el alma nueva no ha nacido sino a medias[43]. Lo que es dado al alma es la fuerza de convertirse. El segundo nacimiento se constituye en las pruebas.

El bautismo de Cristo no sólo da la fuerza, despierta también el deseo[44]. Ambas cosas son una. En efecto, la fuerza reside en una substancia de la que el alma se alimentará para hacer su propia carne. Sin embargo, el bautismo no dispensa de este alimento de manera habitual. Dios no lo da aún más que para hacer que se desee. El nacimiento del deseo es el de la verdadera fe. El bautismo de Cristo es el despertar del deseo. El bautismo da a Cristo el hambre que le salvará en el desierto. La gracia del bautismo es esta hambre. La fuerza de Cristo está en su deseo. Sin embargo, este deseo debía serle dado por Dios. Sólo el deseo dado por Dios es substancial. Ésta es la razón profunda por la cual Cristo debía ser bautizado.

Para Böhme, el deseo es la fuerza primordial. Su teosofía es esencialmente una cosmogonía que se desarrolla en lo invisible. Ahora bien, en el origen del primer mundo, que es el de la naturaleza eterna, hallamos el deseo. La voluntad divina se convierte en deseo, y entonces se forma ese mundo de la naturaleza eterna en el que Dios se manifestará. El comentarista de Böhme podría escribir: En el principio era el Deseo.

La naturaleza eterna es un viento que se convierte en un cuerpo perfecto. Este viento es un alma a la que Böhme llama el alma eterna. Esta alma primera y universal es el modelo de todas las almas futuras, luego también del alma humana revestida por Cristo. Pero, ¿qué es esta alma? Es el deseo. El ciclo septiforme por el cual se constituye el alma eterna es, en su integridad, el ciclo del deseo. En este movimiento en siete grados, Dios se revela a sí mismo, así como se dará a conocer a la criatura. Ahora bien, para manifestarse plenamente, Dios se busca. Dios no se revelará verdaderamente hasta que se haya encontrado[45]. La búsqueda de Dios por sí mismo se manifiesta en su deseo de la violencia del fuego devorador, y después en la dulzura del agua. La búsqueda de Dios por parte del hombre, que es también la del hombre por sí mismo, será a imagen de estos dos deseos. Primero es un hambre insatisfecha y dolorosa; después es un hambre dulce y dichosa. El ciclo septiforme implica dos fases, una tenebrosa,

[42] Mysterium Magnum, XLI, 20.
[43] Von den drey Principien, XXII, 96.
[44] Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum), VII, 47 ss.
[45] Erste Schutz-Schrift wieder Balth. Tilken, 197 y 491.

otra luminosa, que se corresponden con los dos deseos. El primer deseo es un fuego negro y atormentado, el segundo es una llama clara y tranquila. El paso de uno a otro se hace según lo que puede llamarse la peripecia del deseo. Hay que saber que bajo estos dos aspectos contrarios se manifiesta el mismo deseo. El primer deseo es un fuego devorador. En la Biblia, esta expresión se aplica al Dios indignado, pero Böhme la emplea también para hablar del fuego de la gehena. En su forma primera, el deseo es una voracidad que, alimentándose de sí misma, se exaspera sin cesar por no ser sino un furioso torbellino. Este deseo no engendra más que su propio abismo generador de tinieblas y de terror. No obstante, se produce una conversión en el ciclo primordial, una metanoia semejante a aquella que se producirá en el hombre en el umbral de la vida nueva. Es la conversión del deseo. El fuego oscuro se transforma en luz.

Pero, ¿qué es ese fuego tenebroso? Es un fuego que no alumbra, es decir, que no proyecta ninguna claridad. En cuanto a la luz que brilla en la segunda fase del ciclo, es una llama que no se extingue. El fuego que arde sin alumbrar es el símbolo del deseo jamás saciado. La llama que ilumina y que jamás se extingue es el deseo eternamente colmado. La primera fase del ciclo de la naturaleza eterna produce un fuego, el del infierno. Este fuego devorador es ante todo la expresión de la cólera divina. Pero también es el de la gehena. El infierno, que representa el castigo según la justicia, será uno con la cólera de Dios. Así, en su forma primitiva, el deseo, que es el fuego de la naturaleza, se relaciona a la vez con esta cólera divina y con las angustias de las que es la causa en el reino de Satán. La segunda fase del ciclo es luminosa. La luz es sinónimo del amor. A la cólera de Dios se opone su amor, simbolizado por el nombre de Jesús dado al hijo de María. Al deseo engendrado según la cólera sucede el deseo de amor.

El fuego se torna luz. En el agua nace la luz. La dulzura del agua primordial debe imaginarse como un aceite, en razón de la violencia del fuego devorador. El furor se transforma en una fuerza tranquila y expansiva. No obstante, el agua retiene al fuego, que se mira en ella. La fuerza extrema es destructora, no crea substancia duradera. Por el contrario, la dulzura da la substancia, y por ello el agua es nutritiva. El agua da al fuego un cuerpo, que le fija y en el cual brillará con el resplandor de la luz. Esta expansión es la del verdadero deseo. Por el agua del bautismo, el deseo, que era un fuego devorador, cambia de naturaleza. En virtud del agua, el deseo deviene substancial. Toma cuerpo en lugar de cavar siempre su propio abismo. Es la fe que se encarna en un cuerpo de luz. El deseo se implanta en ese cuerpo radiante. Se fija al renovarse eternamente. Subsiste, pues es eternamente saciado. La substancia está en su permanencia.

El cuerpo radiante que aparece en el último grado del ciclo primordial, el séptimo, es el cuerpo del deseo. En el hombre, será el cuerpo de la fe. Este cuerpo posee una carne, que se llama la carne celestial, y que es el pan de los ángeles. El deseo, que le hace nacer eternamente, es el hambre de esta carne. Será la verdadera hambre de Cristo en el desierto. El deseo de amor será la fe de los fieles, que se encarnará en esta carne celestial. El cuerpo glorioso de los hijos de Dios será su deseo de amor, que no se hará carne. El fin de toda vida espiritual será esta encarnación de la fe. El ciclo de la naturaleza eterna se repite en las almas humanas. O bien

se prosigue hasta su término, y el alma se cumple según todas sus virtualidades, o bien el hombre desanda su camino. Entonces el infierno que debía abandonar se reafirma sobre él y lo engulle. El alma que se libera del infierno desaparece en su deseo de amor. Come el pan de los ángeles. En ella, la alegría ha vencido al terror. Por el contrario, el alma que cae en su fondo tenebroso será torturada eternamente por un deseo que jamás se fijará en una verdadera substancia. Jamás tal alma se establecerá verdaderamente en un cuerpo. Será eternamente errante. Esta alma tenebrosa será a imagen de su deseo: se asimilará a los demonios, que no poseen cuerpo porque son incapaces de encarnarse. Su hambre jamás será saciada, será el hambre del diablo.

En un momento dado del ciclo septiforme, que se sitúa en el cuarto grado, todo se juega para el alma. Ella se ubica entre dos deseos, y debe escoger. Es la elección que se impuso a Cristo en el desierto. Cristo escogió el pan de Dios, pues tuvo hambre de este pan. Rechazó el pan del diablo. La gracia del bautismo había dado a Cristo el gusto por el pan celestial. Se despertó así en él el deseo de amor. Sin embargo, el hambre que sintió se convertiría en habitual. Tras la prueba del desierto, Cristo comerá eternamente de este pan celestial. Se incorporará este alimento, que será su propia carne. Él mismo será el pan de Dios, que se ofrecerá a los hombres. A partir de entonces, el pan celestial se llamará la carne de Cristo. No obstante, esta carne existe desde toda la eternidad.

Hemos hablado del hambre de Cristo. Nos queda por explicar el significado del desierto. En primer lugar, el desierto es el lugar donde se produce el enfrentamiento entre los dos deseos según el alma humana de Cristo. El desierto es a la vez el lugar frecuentado por el demonio y el lugar del cumplimiento. ¿No es el Espíritu Santo quien conduce a Cristo al desierto? En la Biblia, el desierto aparece bajo dos aspectos que aquí volvemos a encontrar. Por un lado, es un lugar de desolación. Por otro, el desierto es el espacio de la prueba salvadora. Gracias a la prueba del desierto se bautizan las almas. Pero la soledad del desierto significa además otra cosa.

Acabamos de evocar lo que hemos llamado la conversión del deseo en el ciclo primordial de la naturaleza eterna. Esto significa que a un primer deseo, que es un fuego devorador, sigue otro deseo, que se encarna en un cuerpo de luz. El fuego se convierte en luz. La misma conversión del fuego en luz marcará en el alma humana el principio del segundo nacimiento. Con la luz, brota la verdadera vida. La vida y la luz son uno. Ahora bien, nacer a la verdadera vida es, ante todo, morir. El nacimiento de la luz es la muerte del fuego. En verdad, en el pensamiento de Böhme, la muerte jamás es la cesación de toda vida. ¿Cómo sería posible, si antes de la muerte la vida no existía propiamente hablando? De la muerte nacerá la vida. La verdadera vida se engendra bajo la apariencia de la muerte. Sin embargo, hay una realidad en la muerte, hay un fuego que muere para que otro nazca. El fuego que muere es el primer deseo. Su violencia cae de golpe cuando llega a su paroxismo. Es la peripecia del deseo. En lo más fuerte de su furor, el deseo se niega repentinamente. El torbellino cesa. Justo antes, la chispa ha estallado. Las tinieblas se han rasgado. Y ahora el fuego negro da lugar a la luz. La

naturaleza se hace luminosa, y con la luz es otro deseo el que asciende en ella. Es el deseo de amor.

En la criatura, el primer deseo es la voluntad propia. Esta voluntad no se nutre más que de sí misma. Sin embargo, no es capaz de establecerse en sí misma. Siempre entra en sí misma, pero siempre se pierde en su propio torbellino. Por otra parte, en un mundo creado donde reina la multiplicidad, toda voluntad que no se afirma sino por sí misma es indudablemente discordante con respecto a las demás. No puede encarnarse en una verdadera substancia, que no podría ser solamente la suya, pues es universal. Jamás se fijará en una carne que sea un símbolo de vida imperecedera. Por más que se fije, que se endurezca, solo engendra un cuerpo perecedero. Para que la criatura se cumpla, es necesario que su voluntad propia se niegue y que se abandone totalmente a otra voluntad, que es aquella de la que procede la vida universal en el nivel del Espíritu. Solo es verdadera substancia en esta universalidad que es la plenitud. La criatura que solo quiere existir por sí misma jamás será substancialmente ella misma. Jamás accederá al ser substancial. Para que la criatura nazca a la verdadera vida, que es la vida substancial manifestada en un cuerpo de luz, es preciso que la voluntad propia desaparezca a imagen del fuego que muere. En el vocabulario de la teología mística alemana, este abandono se traduce con la palabra *Gelassenheit*. Böhme escribió un tratado titulado *Del verdadero abandono* (*Von der wahren Gelassenheit*). Es significativo que el estado de perfecta sumisión a la voluntad divina sea puesto en relación con la prueba del desierto sufrida por Cristo[46].

La soledad del desierto es para Cristo un estado de total renuncia. Pero renunciar no es solamente estar desapegado de los bienes de este mundo. Es esencialmente negar toda voluntad propia para entrar en la voluntad de Dios[47]. Renunciar es renunciarse para abandonarse plenamente a Dios. Mediante este abandono, Cristo se alimentó: "Mi comida es hacer la voluntad de aquel que me ha enviado". He aquí, pues, el alimento con el que Cristo se sació durante los cuarenta días pasados en el desierto[48]. Evocando de nuevo la tentación de Cristo en el desierto, Böhme habla del alma que entra en la Nada[49]. ¿Qué es la Nada? No es del todo el abismo tenebroso. La Nada es la virginidad del ser previa a todo estallido. El deseo de amor es referido a la claridad primera que todavía no se ha oscurecido en un nacimiento, a la pureza del ser que todavía no dice yo. Aboliendo su existencia propia, muriendo a sí misma, el alma se torna totalmente disponible para nacer de nuevo, como si jamás hubiera nacido. Recobra su virginidad de alma increada para unirse con la voluntad divina primordial, anterior y trascendente a toda naturaleza. La soledad del desierto deviene el símbolo de esta perfecta denudación del alma. El tiempo de la prueba sirve para confirmarla. Tal es el sentido profundo de los cuarenta días del desierto.

El desierto, en Böhme, es infinitamente más que un lugar terrestre. Es un lugar del alma, que designa un estado en un momento determinado del devenir espiritual. La vida de Cristo se

[46] Von der wahren Gelassenheit, II, 48 ss.
[47] Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum), XIII, 26-31.
[48] Von den drey Principien, XXIII, 7.
[49] Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum), VII, 46.

cumple como la de los hombres que vendrán después. Ella será el modelo. En la carrera terrenal de Cristo, la prueba del desierto reviste un gran significado. Si Cristo hubiera seguido las sugestiones del demonio, habría cambiado las piedras en pan. Este pan habría sido únicamente el producto de su propia voluntad. No hubiera sido ni el pan de la tierra que Dios nos da cada día, ni el pan celestial con que Dios sacia el alma. Hubiera sido un pan maldito.

Según una idea que, en Böhme, recuerda a Paracelso, el hombre lo puede todo por la virtud de su imaginación. Sin embargo, este poder se ejerce tanto para lo mejor como para lo peor. Para Böhme, y también para Paracelso, la imaginación no es simplemente productora de fantasmas, como se entiende en nuestros días. En el espíritu del teósofo, la imaginación, el deseo y la fe son inseparables.

La voluntad se manifiesta por el deseo. La fuerza del deseo hace la fe. Ella actúa en nuestros pensamientos. Ahora bien, para Böhme, nuestros pensamientos engendran una realidad, buena o mala. Dios mismo crea en sus pensamientos y por ellos. Dios creando en sus pensamientos es Dios desplegando su imaginación. Imaginar es producir una imagen. Ahora bien, todo lo que Dios crea se ofrece a nuestra percepción como una imagen que no es un simple reflejo, sino la realidad. Todo lo que decimos real está en una imagen producida por la imaginación divina. Toda realidad surge de la imaginación de Dios. Pero el hombre también crea una realidad que imagina. La crea por la fuerza de su deseo, que es su fe. Para Paracelso, todo hombre puede por su fe, es decir, por la eficacia de su deseo, desplazar montañas. Sin embargo, la fe que no obedece a la voluntad de Dios es malvada[50]. Igualmente, para Böhme, existen dos clases de fe y dos clases de deseo: una es de Dios, la otra es perversa.

Toda realidad se engendra por el deseo. Esto significa que la magia está en el origen de toda creación. El mundo ha nacido de la magia divina. El hombre también ejerce su magia. Su deseo se llama fe. Si es suficientemente fuerte, será la fe que mueve montañas. Ahora bien, esta fe puede estar al servicio de una magia perversa, cuyo fruto será el pan del diablo. Cuando la fe actúa bajo el imperio de la voluntad propia, es condenable.

Hay para Böhme dos reinos que son simétricos: el reino de Dios y el reino de Satán. En cada uno de ellos se ejerce un culto. El diablo tiene sus adoradores, como Dios tiene los suyos. Hay así una fe que está consagrada a Dios y otra dedicada a Satán. Usando de su fe para transformar las piedras en pan, Cristo no habría satisfecho más que su propia voluntad. Se habría desviado de Dios. Se habría convertido en un mago, en un nigromante al servicio de Satán. En el desierto, Cristo escogió entre dos formas de fe, es decir, entre los dos reinos. En sí misma, la soledad del desierto podía ser de uno o de otro. Representa el estado de extrema pobreza en el que el hombre podrá ser tanto un asceta nigromante hijo de Satán como un niño de Dios. En sí, la soledad del desierto es tanto el ayuno del hechicero como el verdadero ayuno del alma, que es uno con el hambre de Dios. Para Cristo, la vacuidad del desierto será el lugar de la presencia divina. Más tarde, Cristo producirá panes en el desierto, y los hombres se saciarán.

---

50 Ver nuestro estudio titulado *La lumière de la Nature chez Paracelse*, Cahiers de l'Hermétisme, Paracelse, París, Albin Michel, 1980, pp. 66 ss.

Será el milagro de la multiplicación de los panes. Pero Cristo no hará milagros más que tras haberse sometido totalmente a la voluntad divina. La prueba del desierto confirma esta entera sumisión, ya manifestada por el deseo de recibir el bautismo. Cristo multiplicará los panes en virtud de la verdadera fe. Ya no serán las piedras lo que Cristo transformará en pan. Las piedras son el símbolo de la materia grosera y perecedera, y el pan así fabricado habría sido mentiroso, como todo lo que produce el diablo. Es la propia persona de Cristo lo que será cambiada en pan. La fe nos transforma en el objeto de nuestro deseo. Cristo se convirtió en el pan de vida. Es su propia carne lo que ofrecerá a los hombres. Por su deseo de amor, Cristo se hizo capaz de transmitir el maná con el que se alimentó en el desierto. No solamente ha sido juzgado digno de recibirlo de manera habitual, aunque su ingestión se haya interrumpido; más aún, se ha convertido en su cuerpo. Desde entonces, es en este cuerpo como se dispensa a los hombres. Decía el diablo: "*Si eres el Hijo de Dios, haz que estas piedras se conviertan en pan*". Pero es porque Cristo, según su alma humana, se ha convertido realmente en hijo de Dios, que puede producir el pan. Mas es para ofrecerlo a los hombres como don de sí mismo. La verdadera fe solo se afirma en el don de sí mismo.

Hemos explicado el tema del hambre en el desierto en Jakob Böhme situándolo en su contexto, que es el de la teología mística. Se inserta en la idea de segundo nacimiento, que está en el centro de esta teología cuando es de origen cristiano. Lo usual de Böhme es referir la idea de segundo nacimiento al propio Cristo, haciendo del hijo de María ya no el Hijo de Dios en el sentido de las teologías dogmáticas, sino el modelo de todo hombre que deberá nacer de lo alto. Cristo es en su persona el sujeto de este segundo nacimiento sobre el que instruye a Nicodemo en el Evangelio joánico: "*En verdad, en verdad te digo, el que no nazca de lo alto no puede ver el reino de Dios*"[51]. Ahora bien, el privilegio del nuevo nacimiento no se otorga gratuitamente. Es el fruto de la fe que se encarna en un cuerpo nuevo. Pero Dios solo nos da esta fe probándonos. Cristo se somete a las pruebas que los hombres sufrirán tras él cuando sean penitentes. La penitencia de Cristo comienza en su bautismo de arrepentimiento. Prosigue en el desierto. La penitencia es una conversión. El penitente se vuelve hacia Dios. Manifiesta su deseo de unirse a Dios. La prueba del desierto asumida por Cristo lo unió a Dios de manera indefectible. La criatura será justificada por la penitencia. Ahora bien, para el teósofo, la justificación no es una simple declaración en virtud de la cual seríamos redimidos sin ser realmente transformados. Böhme lo señala precisamente recordando la prueba del desierto[52]. Cristo da el ejemplo de la transformación radical y substancial del ser, sin la cual no podría haber verdadera vinculación con Dios.

El fruto de la prueba del desierto es el hambre verdadero de Dios, que es el signo de esta vinculación. Tener hambre de un alimento es desearlo. Pero, si deseamos un bien, ¿no es porque estamos privados de él? No, esto no es verdad del deseo de amor, que es el hambre verdadero y un deseo eternamente saciado. El verdadero hambre de Dios es el deseo de un bien que ya hemos recibido. Dios lo ha implantado en nosotros para que lo gustemos. Lo que importa es que mantengamos su sabor, que no nos hagamos insensibles a él por infidelidad.

[51] Juan III:3.
[52] Theosophische Send-Briefe, XLVI, 19-20.

Pero, cuando hayamos sufrido victoriosamente la tentación del desierto, estaremos seguros de no perder ya ese gusto. El bien que Dios nos dispensa para hacernos desear el deseo de amor es la gracia. Para Böhme, la gracia no es solamente un favor. Es verdaderamente una substancia que nos incorporamos, que deviene en nosotros una carne absolutamente distinta de nuestra carne envilecida. Esta substancia es la naturaleza divina, de la que nos hacemos partícipes. El elegido cuya gracia se ha convertido en carne es un hombre divino, es decir, un hombre acostumbrado substancialmente a Dios. Tal como lo vemos en el desierto, Cristo, hijo de María, está en trance de devenir ese hombre divino. Deviene plena y definitivamente participando de la naturaleza divina por el hambre de Dios, que le ha sido infundida en el bautismo y que debe resistir a los asaltos del demonio.

Antes de su bautismo, Cristo ya era un hombre divino, pues según su nacimiento superior ha sido engendrado por la Sabiduría en el seno de María. Sin embargo, ha llegado al mundo con dos cuerpos, como Adán. Deberá definitivamente triunfar sobre su cuerpo grosero y no ensombrecerse proyectando sus pensamientos sobre él, como hizo Adán. Cristo debe confirmar su divino nacimiento. De hecho, debe renovarlo. Cristo ha nacido hombre divino al mismo tiempo que hombre según nuestra carne vil. No obstante, debe convertirse verdaderamente en ese hombre divino por medio de un nuevo nacimiento. Ésta será su verdadera encarnación. Cristo se convertirá en hombre en la plenitud de la humanidad. Es esta encarnación en una carne espiritual lo que significa la palabra *Menschwerdung*.

Al mismo tiempo que reviste nuestro cuerpo terrenal en el vientre de una mortal, Cristo se encarna una primera vez en la matriz de agua viva que es la morada de la Sabiduría en María. Se hace hombre, es decir, un hombre celestial separado del hombre terrenal. Pero esta encarnación se renueva. Una segunda vez, Cristo se hace un hombre de luz. Se encarna en un cuerpo glorioso. Esta vez, será definitivamente el templo de Dios habitado por la Sabiduría. Ya no estará expuesto a la caída como Adán, que, creado él también con un cuerpo glorioso, no lo mantuvo porque no asumió la prueba de los cuarenta días. La Sabiduría abandonó a Adán. Permanecerá eternamente unida a Cristo.

El demonio dice a Cristo: "*Si eres Hijo de Dios, ordena que estas piedras se conviertan en pan*". Cristo nace Hijo de Dios en la matriz de agua viva. Pero debe llegar a serlo. Ciertamente, no lo será en el sentido en que lo entiende el diablo. Para éste, ser Hijo de Dios es ser Dios y ejercer un poder ilimitado. Lucifer también era Hijo de Dios y quiso ser Dios. Cayó de la naturaleza divina, de la que era plenamente partícipe, pero sin ser Dios, pues ninguna criatura podría ser Dios. En cuanto a Cristo, ocupa el trono abandonado por Lucifer y sobre el cual fue después instalado Adán, que no pudo mantenerlo. Cristo se consolidará en este trono convirtiéndose plenamente en el Hijo de Dios que es por anticipado.

Para Cristo, ser Hijo de Dios es ser niño de Dios y hacer oblación de su persona. Es ese sacrificio lo que se cumple en el desierto. Será consagrado en la cruz.



"***Entonces Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo***"
Mt 4:1

LA ORACIÓN INTERIOR EN EL SAN-MARTINISMO

www.societedesindependants.org

www.capituloluxmundi.es

Coloquio divino, preludio de beatitudes eternas, ocupación continuada de los ángeles, la plegaria es verdaderamente la única arma de triunfo que el hombre posee, el milagroso remedio contra las tribulaciones, la corrección del alma, su verdadera fecundidad, su alegría y su júbilo, el medio para abrazar al Espíritu Santo en nuestros corazones.

A menudo comparada con la benefactora escarcha que atempera los calores del verano y refresca los cuerpos, la plegaria, esta familiar reunión con Dios, reabsorbe el fuego devorador de la pasión que se apodera del espíritu. Respiración del alma, la plegaria obtiene la gracia, es la escala de Divinidad por la cual los hombres suben de la tierra hacia la santa colina de Sión, y por la que, a su vez, los ángeles descienden hasta nosotros para instruirnos y asistirnos en nuestras obras. Cadena de oro que une el hombre a Dios, la plegaria es el fundamento de la fe; libera de las tinieblas.

Saint-Martin emplea una bella imagen evangélica, imagen que hace referencia a una promesa de Cristo, cuando el Señor nos indica que estará presente en medio de los que se reúnan en su nombre, dando una fuerza evocadora a su instructivo discurso: "*La oración es la principal religión del hombre porque es la que une nuestro corazón a nuestro espíritu; y esto ocurre porque nuestro corazón y nuestro espíritu no están ligados al cometer tantas imprudencias, viviendo en medio de tantas tinieblas e ilusiones. Cuando, al contrario, se unen nuestro espíritu y nuestro corazón, Dios se une naturalmente a nosotros, puesto que nos ha dicho que cuando nos reunamos en su nombre, estará entre nosotros, y entonces podremos decir, como el Reparador: Dios mío, sé que me complaces siempre. Todo lo que no sale constantemente de esa fuente se encuentra en el rango de las obras separadas y muertas*" (Saint-Martin, La Oración, in *Obras póstumas*).

Dios quiere hacer alianza con el hombre, pero quiere que sea solo con el hombre, limpio, vacío de suciedad, desprovisto de impurezas, desposeído de su vieja y repulsiva envoltura. Quiere que el hombre sea lavado y bañado en el agua que transforma, que haya cumplido con el ritual de las abluciones preparatorias para la recepción de la gracia.

"*…nuestra plegaria podría transformarse al final en una invocación activa y perpetua y, en vez de decir esta plegaria, podríamos realizarla y llevarla a cabo en todo momento, con una conservación y una curación continuas de nosotros mismos*" (Saint-Martin, El Hombre Nuevo, § 45).

La Santa Presencia del Verbo en el corazón del hombre

El verdadero sentido de la oración del corazón para Saint-Martin, el fruto de la oración interior, se sitúa precisamente en la consumación de esta casi "invasión" divina de la que somos objeto por la sorprendente llegada, a nuestro fondo, de lo Increado, de algo que sobrepasa todo entendimiento y toda razón, es decir, del Verbo eterno que viene a pronunciar su inestimable Palabra en el centro de nuestro centro, en este Santuario donde solo debe reinar el deseo de Dios.

¿Qué nos revela Saint-Martin que sea tan penetrante y sorprendente para ser experimentado hasta tal punto por el hombre de deseo y llegar a desconcertarle?

Simplemente todo, porque "*Cuando tenemos la dicha de alcanzar este sublime abandono, el Dios que hemos obtenido por su nombre, según su promesa, este Dios que se ora a sí mismo en nosotros, según su fidelidad y su deseo universal, este Dios que ya no puede abandonarnos más, puesto que ha introducido su universalidad en nosotros, este Dios, digo, hace de nosotros su habitáculo de operaciones*" (Saint-Martin, La Oración).

"*Cuando quieras ofrecer tu sacrificio en el altar de la regeneración espiritual para santificar tu ser, purificarlo y llenarlo con los tesoros del amor, implora el nombre del hijo y tu corazón se convertirá en una víctima de consolaciones…*" (Saint-Martin, El Hombre Nuevo, § 14).

Tenemos plena libertad para entrar en el santuario.

"*Teniendo, pues, hermanos, plena libertad para entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, por este camino nuevo y vivo, inaugurado por él para nosotros, a través del velo…*" (Hebreos 10:19-20).

Tras la venida de Cristo, los preceptos de las antiguas religiones (paganismo y judaísmo) quedan obsoletos, siendo reformados por la luz de la Revelación; el antiguo orden es superado, el hombre ya no tiene necesidad de un intermediario para aproximarse al trono de la Divinidad, Jesus Cristo ha rasgado el velo (Mt 27:51) que nos separa del Santuario: "*Porque se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres…*" (Tito 2:11).

Jesús, por su muerte, ha purificado a los hombres pecadores: "*En efecto, mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados*" (Hebreos 10:14). En consecuencia, la gran verdad, conmovedora y magnífica, que Saint-Martin quiere expresar y proclamar a sus íntimos, concerniente a la entera consagración ministerial de cada cristiano por el Cristo, no es otra que la verdad misma de la Escritura tal como enseña Pablo: "*Teniendo, pues, hermanos, plena libertad para entrar en el Santuario en virtud de la sangre de Jesús, por este camino nuevo y vivo, inaugurado por él para nosotros, a través del velo, es decir, de su propia carne, y un gran sacerdote al frente de la casa de Dios, acerquémonos con sincero corazón, en*

plenitud de fe, purificados los corazones de conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura” (Hebreos 10:19-22)

Sin lugar a dudas el hombre, tabernáculo sagrado de la Santa Presencia, “*nace para ser el principal ministro de la Divinidad*”, tal como nos señala en el Ministerio del hombre-espíritu, lo que hace que nos prosternemos, en nuestro centro, para escuchar la oración que, después de haber nacido allí, irradia sobre nosotros su inconmensurable luz. Nuestra plegaria, nuestra oración para Saint-Martin, deben ser los instrumentos de la generación divina, las humildes herramientas de la acción divina, los fieles intermediarios de la acción del cielo.

“*Esta misma arca santa encargará al gran sacerdote de la orden de Melquisedec que te ponga él mismo los hábitos sacerdotales, después de bendecirlos, y te dé por su propia mano las órdenes santificantes, por medio de las cuales podrás, en su nombre, derramar consuelos en las almas, haciendo que, por tu proximidad, por tu verbo purificador y por la santidad de tus luces (…) la virtud que va unida al arca santa hará que se te abran las puertas eternas*…” (Saint-Martin, El Hombre Nuevo, § 16).

La unción sacerdotal del hombre-espíritu.

El hombre nuevo, como es normal, tendrá dificultad para ver cuáles serán las consecuencias directas de las operaciones producidas por su oración activa.

Incluso no se apercibirá, puesto que a veces son insensibles y sutiles, de las modificaciones significativas que comenzarán, lentamente, a transformar su ser y trabajarlo para hacerlo conforme a la voluntad de Dios. Pero, aunque nada hiciera suponerlo, “*cuando menos lo esperemos, llegará nuestra hora espiritual y hará que conozcamos, como por sorpresa, este estado delicioso del hombre nuevo. Entre los de esta clase se elige a los que están destinados a administrar las santificaciones del Señor*” (El Hombre Nuevo, § 20).

Esta última frase, lejos de ser anodina es más bien de un alcance impresionante, puesto que solo trata, formalmente, de cómo el hombre nuevo, tras haber pasado por los dolores del nacimiento, después de haber sido bendecido por Dios, es destinado a recibir una sublime unción de naturaleza sacerdotal que lo hará sacerdote del Eterno.

No obstante, la recepción de esta unción lleva un nombre particular, es designada por una palabra precisa que solo se evoca con estremecimiento: ordenación. En efecto, se trata de, en esta etapa fundamental del proceso, ser “ordenado”, consagrado, sin ningún tipo de mediación humana, como sacerdote del Santo Nombre.

Saint-Martin nos lo desvelará al principio discretamente en forma de diálogo, de una revelación privada del más alto interés: “*Me hiciste sentir que, si no hubiese ningún sacerdote para ordenar al Hombre, el Señor mismo iría a ordenarlo y a sanarlo*” (El hombre de deseo, § 65). Pues no dudará en explicarnos el sentido y el valor de esta ordenación de un género inhabitual,

que no recuerda ninguna transmisión clásica tal como los hombres han venido realizando según los venerables, y generalmente inmemoriales, principios de la Tradición.

En efecto, nos situamos aquí en el marco de una comunicación absolutamente original, de una naturaleza diferente a todas las conocidas en modo humano, de una consagración que no proviene de procedimientos familiares. En realidad, si el ser ha modificado su relación con el mundo, si se ha distanciado de las luces falsas de la apariencia engañosa, se convierte en un extraño para él mismo y para los demás, ya no depende de métodos temporales sino que, por el contrario, queda bajo la influencia de una operación propia y enteramente divina capaz de cambiarle en todas sus facultades:

"*El hombre que, como es el pensamiento del Dios de los seres, se ha observado hasta el punto de que ha sometido sus propias facultades a la dirección y al origen de todos los pensamientos, ya no tiene dudas en su conducta espiritual, aunque no se encuentre protegido en su conducta temporal, si la debilidad sigue arrastrándolo todavía a situaciones ajenas a su verdadero objetivo, pues, al buscar siempre este objetivo verdadero, debe esperar los socorros más eficaces, ya que, al tratar de seguirlo y alcanzarlo, sigue la voluntad Divina, que es la misma que lo empuja e invita a que se dedique a ello con ardor.*

¿Pero de dónde le viene esta forma de ser, tan ventajosa y sana? Es que, si llega a regenerarse en su pensamiento, lo hace pronto también en su palabra, que es como la carne y la sangre del pensamiento y, cuando se ha regenerado en esta palabra, lo hace pronto también en la obra, que es la carne y la sangre de la palabra. (…) en él se transforma todo en sustancias espirituales y angélicas, para llevarlo sobre sus alas a todos los lugares donde lo llama su deber" (El Hombre Nuevo, § 4).

Así, la ordenación recibida, más allá de cualquier medida humana, otorga el insigne privilegio de penetrar en el interior del santuario, permitiendo el paso tras el segundo velo del Templo. El adepto puede entonces entender las extraordinarias palabras que le son transmitidas secretamente: "*la virtud que va unida al arca santa hará que se te abran las puertas eternas y que desciendan sobre ti flujos de esas influencias vivificantes de las que se llenan para siempre las moradas de la luz*" (Ibíd., § 16). Pero la confrontación con el arca santa tampoco es baladí, es un acto cuyo alcance a menudo no es plenamente comprendido en todas sus dimensiones, incluso entre iniciados y seres instruidos en ciertas ciencias.

Por lo tanto, es importante que le sea claramente anunciado al elegido el sentido completo de esta situación en el seno de la cual ignora las últimas consecuencias de lo que está pasando.

El nacimiento de Dios en el alma

¿Cuál es, no obstante, el sentido de esta desconcertante ordenación sacerdotal que se efectúa sin ninguna mediación humana, cumpliéndose por efecto de una gracia que supera nuestras débiles medidas temporales, ordenación por un misterio que nos es inaccesible, directamente recibido de las manos de Dios?

¿Cuál es su objeto propio, su intención, su vocación? ¿A qué razón superior obedece?

Todas estas cuestiones, lógicas y comprensibles, reciben de parte de Saint-Martin una respuesta única que se puede formular así: Dios nos confiere una unción, una ordenación, a fin de disponer nuestro corazón para ser receptáculo de su divina generación. Dios quiere santificarnos, purificarnos, de tal forma que pueda tomar nacimiento en nosotros, desea surgir al ser pasando por nuestro centro más íntimo: "…*el Dios único que ha elegido su santuario único en el corazón del hombre y en este hijo querido del espíritu que todos debemos hacer que nazca en nosotros*…" (El Hombre Nuevo, § 27).

Sí, Dios busca engendrarse en nuestra carne, extraordinaria revelación, solo es ahí, en nuestro pobre corazón, donde puede nacer verdaderamente y en plenitud. El hombre es ahora, tras su encarnación, imagen de un humilde establo, el símbolo del miserable pesebre que el Salvador había elegido para darle acogida en este mundo. La perspectiva san-martiniana, en su fondo, en su esencia, se revela finalmente como una teofanía, una obra de generación de la presencia divina, pues Dios, el Verbo, es substancialmente Dios en el hombre, Dios manifestado por el hombre, Dios pronunciando su Verbo en nosotros, es Emmanuel, el Hijo amado del Padre surgiendo de las profundidades del abismo insondable de nuestro ser.

Si uno piensa en ello, por el cumplimiento del nacimiento del Verbo en nosotros, el Cielo deja de estar a una distancia infinita, deja de estar oculto tras la inmensidad de los mundos visibles, se despliega aquí mismo, en nuestro templo interior, en la cámara secreta, en nuestro íntimo; está vivo en nuestro corazón, es real en nuestra alma y radiante en nuestro espíritu: "*Sí, hombre nuevo, ese es el verdadero templo en el que solo podrás adorar al verdadero Dios del modo que él quiere que se haga (…) El corazón del hombre es el único puerto donde el barco, lanzado por el gran soberano a la mar de este mundo para transportar a los viajeros a su patria, puede encontrar un asilo seguro contra la agitación de las olas y un fondeadero sólido contra el ímpetu de los vientos*" (El Hombre Nuevo, § 27).

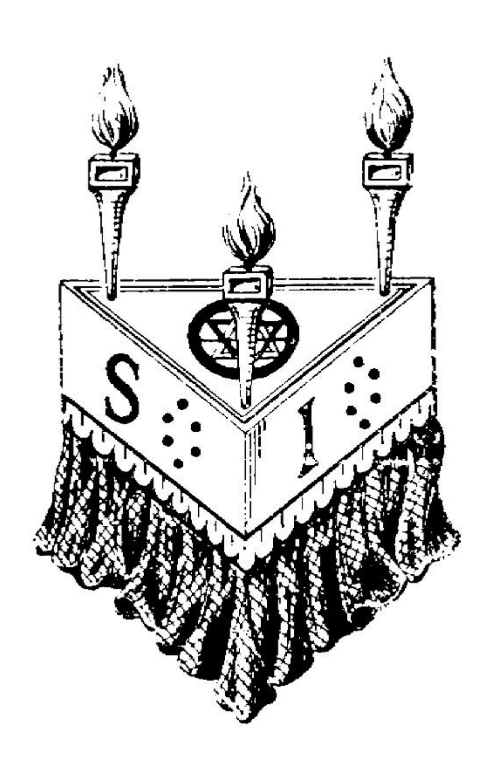
Entonces, en el mismo instante en que tiene lugar el nacimiento de la Palabra en el alma, surge una Luz Inefable, una fuente desconocida, por las cuales "*recibimos en nosotros multiplicidades de santificación, multiplicidades de ordenación, multiplicidades de consagración…*" (El Hombre nuevo, § 3). Podremos entonces escuchar cómo resuenan en lo interno las espléndidas palabras: "*Amigo mío, vamos juntos a preparar altares al Señor. Ve delante a preparar todo lo necesario para celebrar dignamente las alabanzas de su gloria y de su majestad. Sirve de órgano a mi obra, para anunciarla al pueblo, lo mismo que yo debo servir a la Divinidad para anunciar a todas las familias espirituales los movimientos de la gracia y las vibraciones de la luz. Y tú, Dios de mi vida, si alguna vez te place elegirme para ser tu sacerdote, ¡hágase tu voluntad! Todas mis facultades son tuyas. Me prosternaré en mi indignidad al recibir el nombre de tu sacerdote y tu profeta*" (El Hombre nuevo, § 3).

El alma debe convertirse en el Templo del Señor

Esto es lo que le sucederá a aquel que haya dejado que su alma se convierta en el Templo del Señor, a aquel que se ha hecho digno de ser visitado por la semilla Divina: tendrá que fecundar el germen de Dios, la Palabra inexpresada del Verbo, porque "*Es necesario que esta obra santa se opere en nosotros, para que podamos decir que estamos admitidos en la categoría de los sacrificadores del eterno*" (El Hombre nuevo, § 16).

Dando la vida al Verbo de Dios, a este Hijo recién nacido "anunciado en nosotros por el Ángel", concebido en nosotros por la "operación del espíritu", reconstruimos, concretamente, el arca santa, revelamos el Tabernáculo sagrado de la Divinidad restableciéndolo en el centro del Templo de Jerusalén reconstruido "místicamente", regenerado espiritualmente sobre sus bases y todas sus estructuras y partes, lo instalamos solemnemente, acompañado por la bondadosa presencia del Ángel del Altísimo, en el centro del Templo secreto por siempre santificado del Eterno nuestro Dios.

Tal es la obra a cumplir por los miembros de esta "Sociedad" pensada por Saint-Martin como una Fraternidad del Bien, una Sociedad *quasi* religiosa, a saber, la Sociedad de los Hermanos, silenciosos e invisibles, consagrando sus trabajos a la celebración de los misterios del nacimiento del Verbo en el alma; círculo íntimo de los piadosos Servidores de **הישהו**, reagrupados según el deseo del Filósofo Desconocido, y a fin de responder a su voluntad inicial y primera, en "***Sociedad de los Independientes***", que no tiene "*ningún tipo de semejanza con ninguna de las sociedades conocidas*" (Saint-Martin, El Cocodrilo, Canto 14).





"¡BIENAVENTURADOS LOS QUE HAYAN PURIFICADO SU CORAZÓN LO SUFICIENTE PARA QUE PUEDA SERVIR DE ESPEJO A LA DIVINIDAD, YA QUE LA DIVINIDAD SERÁ A SU VEZ UN ESPEJO PARA ELLOS!
EL HOMBRE NUEVO NO DUDA QUE POR ESTE MEDIO LLEGA A VER A DIOS INTERIORMENTE, PUES SABE QUE ÉSTE ERA EL OBJETO DE LA EXISTENCIA DEL HOMBRE PRIMITIVO".

Louis-Claude de Saint-Martin, El Hombre Nuevo § 36

G.E.I.M.M.E.
Grupo de Estudios e Investigaciones
Martinistas & Martinezistas de España

www.geimme.es
www.facebook.com/geimme
geimme.blogspot.com.es/

geimme.info@gmail.com